L'immigration marocaine en France, changements et ruptures

Abderrahim Lamchichi

Après l'immigration turque, c'est l'immigration marocaine qui est la plus largement répartie sur le territoire européen entre différents pays : France, Pays-Bas, Belgique, Espagne, Italie, Allemagne, etc. Pour des raisons historiques, politiques, culturelles et économiques, la France en représente la première destination. Cette immigration marocaine — qui est passée d'une immigration de main-d'œuvre à une immigration familiale — est aussi aujourd'hui l'une des plus variées sociologiquement. Elle est certes constituée majoritairement d'individus issus de condition ouvrière et de milieux très modestes, mais aussi de ceux, issus des classes moyennes ou aisées, qui aspirent à avoir un mode de vie moderne et libéré du contrôle social de la famille ; il y a, enfin, les élites, originaires des grandes villes, qui sont fortement diplômées. Les première et deuxième générations cèdent le pas à une nouvelle génération appartenant à toutes les couches sociales : cadres moyens, techniciens, entrepreneurs, commerçants, chercheurs, artistes...

Globalement, les motifs purement économiques de cette immigration semblent progressivement reculer au profit de motifs plus sociaux. Avec le temps, l'essor du regroupement familial et le renouvellement des générations, de profondes transformations internes ont affecté les structures de cette immigration, devenue, à présent, permanente et qualitativement différente. Elles ont entraîné l'installation définitive en France de familles marocaines — dont les enfants ont, dans la plupart des cas, acquis la nationalité française, sont nés et ont été scolarisés et socialisés en France. Ces familles sont désormais désireuses de s'y établir, d'y vivre comme des citoyens à part entière et de s'approprier leurs projets et leurs lieux de vie.

Une immigration assez ancienne qui a sensiblement changé

Ainsi que le rappelle Zoubir Chattou, l'émigration des Marocains en France n'est pas un phénomène récent[1]. Dès 1963, une convention franco-marocaine institue le Maroc en pays pourvoyeur officiel de main-d'œuvre pour la France. A partir de 1974, à la suite du premier choc pétrolier et à l'aggravation du chômage consécutive à la crise économique, les principaux pays industriels mettent un terme à l'immigration officielle ; un certain nombre de dispositifs d'aide au retour sont instaurés, sans grand succès du reste. D'ailleurs, même après la suspension du recrutement des travailleurs migrants, les effectifs des Marocains n'ont cessé de croître : en 1954, ils étaient au nombre de 10 734[2] ; ils passeront ensuite à 84 236 en 1968, puis à 260 025 en 1975, à 367 896 en 1982 et à 457 456 à la fin de la décennie quatre vingt. L'avant-dernier recensement disponible, celui de 1990, permet de fournir le nombre des étrangers, nés hors de France et en France, par pays : Algérie : 614 207 ; Tunisie : 206 336 ; Turquie : 197 712 ; Sénégal : 43 044 ; Mali : 37 693, etc. Les Marocains y sont au nombre de 572 652[3] personnes. Ils ont probablement atteint aujourd'hui le chiffre de 720 000. Ainsi, ils constituent près de 16 % de l'ensemble des étrangers vivant en France et 12 % de la population active étrangère. Leur accroissement annuel moyen serait voisin de 20 000 en raison, d'une part, de l'importance du regroupement familial, d'autre part, du fort taux de fécondité des femmes marocaines (les plus âgées, car le taux de fécondité des plus jeunes est quasiment équivalent à la moyenne nationale).

Dans les années 60, il s'agissait essentiellement de jeunes ruraux, souvent célibataires, recrutés sur place — à la campagne, dans les villages mais aussi dans les grandes villes au sein de l'Office des migrations. Les migrations des Marocains vers l'Europe ont, d'ailleurs, rarement constitué un mécanisme spécifique aux régions pourvoyeuses concernées. Comme l'a très bien montré Zoubir Chattou notamment, pour le cas des Beni Iznacen dans le Nord-Est marocain, ces migrations externes sont, en fait, bien souvent, le prolongement de multiples processus de migrations internes — elles-mêmes accentuées par la prolétarisation qu'a connue le Maroc, la précarité, la rupture du relatif équilibre socioculturel antérieur, la pression démographique, l'exode rural, l'émergence de centres urbains où les jeunes et les plus pauvres sont frappés par le chômage et l'exclusion. Paysans pauvres ou bergers partis des villages, les hommes se faisaient embaucher comme ouvriers agricoles ou manœuvres dans le bâtiment. Mais, compte tenu des salaires dérisoires perçus, de leur instabili-

té sociale — matrimoniale, en particulier — et de leurs conditions de vie, notamment de logement, souvent très déplorables, ils cherchent ensuite à gagner l'autre rive de la Méditerranée. Mais, après les années 70, il ressort de certaines études une plus grande diversification sociale des candidats à l'émigration.

Le regroupement familial a certainement contribué ensuite à l'augmentation significative des effectifs des immigrés marocains, de même qu'il a entraîné une féminisation de la présence marocaine en France. Le regroupement familial est passé d'un développement timide jusqu'en 1970 (4 296 personnes en 1969) à un rythme plus soutenu après 1974 (13 798 personnes entrées dans le cadre du regroupement familial en 1974 et 17 969 en 1976). Sur la période 1988-1992, l'immigration familiale des Marocains[4] représente 60 413 personnes et descend à 19 297 pendant la période 1993-1995. Aujourd'hui, elle est majoritairement constituée de femmes et d'hommes jeunes. Selon l'INSEE, en 1992, 31% des enfants d'immigrés marocains étaient nés sur le sol français et étaient susceptibles d'acquérir la nationalité française ; 56% des Marocains étaient des hommes et 44% des femmes ; 52% étaient âgés de moins de 24 ans ; 44,8% de 25 à 59 ans, et 2,47% avaient plus de 60 ans[5].

Le fort pourcentage de ceux qui ne possèdent pas de formation professionnelle confirmée reflète, en fait, comme l'observe Zoubir Chattou, le poids initial d'une migration de manœuvres ou d'ouvriers sans qualification (ainsi que le taux d'analphabétisme au sein de la société marocaine, très élevé). Au recensement de 1990, 78,2% des ménages marocains étaient classés comme «ouvriers», contre 32,4% des ménages français. Les premières vagues migratoires des années 60 et 70 touchaient davantage des couches paysannes — principalement les régions du Souss, du Rif oriental et du Nord-Est. Les régions marocaines traditionnellement les plus touchées par l'émigration vers l'Europe sont le Nord-Est (Oujda, Berkane, Nador) et le Sud-Est (Agadir et le Souss). Les autres régions d'origine des migrants se situaient essentiellement sur l'axe du littoral atlantique allant de Kénitra à Casablanca, la province de Taza, l'Atlas central et le Rif occidental... Cependant, les statistiques des années 80 et 90 font apparaître, au sein des candidats à l'émigration et des diverses communautés marocaines déjà établies en France et en Europe, l'émergence de cadres moyens, de techniciens, de commerçants, de membres des professions libérales, d'artisans, de cadres supérieurs, d'universitaires, d'ingénieurs.

Selon l'INSEE[6], la répartition des actifs marocains en France par secteurs d'activités économiques, était, en 1995, en pourcentage, la suivante :

7,8% (pour l'agriculture, la sylviculture et la pêche) ; 23% (pour l'industrie) ; 15,8% (pour la construction) ; 53,4% (pour le tertiaire, dont : 10,6% pour le commerce, 12,7% pour les services aux entreprises, 10,6% pour les services aux particuliers et 12,7% pour l'éducation, la santé et l'action sociale). Au milieu des années 90, les Marocains avaient un taux de chômage élevé, de 28,1% pour les hommes et de 43,3% pour les femmes[7]. Le chômage touchait 33,1% des employés et 21% des ouvriers, et la proportion de chômeurs de longue durée (plus d'un an) parmi eux était de 44,2%[8]. Les réseaux «ethniques» de solidarité et certaines activités de service (commerce de détail, restauration, hôtellerie...) offrent cependant la possibilité à certains immigrés de trouver parfois un emploi et, d'une manière générale, de pallier les défaillances d'une société où le chômage, les exclusions et la solitude tendent à s'accentuer. En outre, l'organisation collective des migrants crée et permet de satisfaire des besoins sociaux nouveaux, liés notamment à leurs habitudes spécifiques de consommation et à leurs demandes d'espaces de sociabilité[9]. De manière plus fondamentale, les petites communautés locales reconstituées en France — en offrant une activité, une sociabilité, l'élargissement du faisceau relationnel et des perspectives d'ascension sociale — peuvent s'avérer finalement très intégratrices ; elles peuvent constituer un relais efficace permettant ensuite à l'immigré d'entrer dans l'univers social plus large de la société d'accueil.

En arrivant en France, nombre d'immigrés — ceci est valable pour de nombreux Marocains — se regroupent, en effet, au sein de petites communautés reconstituées. Des sociologues y voient un tremplin qui leur permet de s'intégrer progressivement dans l'univers plus large du pays d'accueil. Lorsqu'on aborde la question de l'intégration non pas exclusivement du point de vue des politiques publiques et, d'une manière générale, de la société d'accueil, mais du point de vue des immigrés eux-mêmes, on découvre, en effet, de l'extraordinaire imagination déployée par les acteurs concernés, notamment la diversité des processus par lesquels nombre d'entre eux cherchent à réaliser leurs projets individuels et à trouver leur place dans le milieu où leur trajectoire les a conduits. Ainsi que le remarque, pertinemment, Jacques Barou[10], le point de vue des immigrés sur l'intégration diffère singulièrement de celui des spécialistes : ce qui frappe dans le point de vue immigré, c'est qu'il met fortement l'accent sur la dimension locale de l'intégration et qu'il associe volontairement intégration et réussite personnelle. Différents cas concrets font apparaître la suprématie du critère social sur le critère culturel dans la définition de l'intégration. Pour l'immigré, ce qui compte — observe

Jacques Barou —, c'est d'être en relation étroite avec son environnement social immédiat (fût-il constitué d'un quartier «ethnique») et d'être reconnu par lui comme un acteur de la vie locale, telle qu'elle se déroule au quotidien. La maîtrise d'un outil de communication qui permettrait d'entrer en contact avec l'univers plus large de la société englobante et l'assimilation de la culture de cette société semblent des facteurs de moindre importance que la maîtrise des codes comportementaux et relationnels permettant de se retrouver en harmonie avec son environnement immédiat. Encore faut-il, pour que cela soit possible — ajoute Jacques Barou —, que le milieu social environnant soit assez organisé pour que les individus puissent y trouver une place valorisante, un rôle positif à jouer en fonction de règles communes à tout le monde, processus qui permet, en fin de compte, aux individus concernés de trouver un mode de participation satisfaisant à la société globale. Pour les immigrés marocains, comme pour le reste des immigrés, l'intégration à la société française dépend d'abord de l'intégration à un milieu local constitué de réseaux de travail et de solidarité En ce sens, les milieux communautaires reconstitués, qui offrent des règles de comportement et des codes relationnels facilement identifiables par les individus, ont une forte capacité intégratrice[11].

Liens relâchés avec la «culture» du pays d'origine, reconstructions identitaires

Si les jeunes Marocains, le plus souvent nés et scolarisés en France, n'ont aucunement l'intention d'aller s'établir au Maroc et — quelles que soient les difficultés qu'ils vivent — se sentent d'abord français, les parents et certains aînés demeurent fortement imprégnés des repères culturels du pays d'origine. Comme l'a justement noté Zoubir Chattou, la présence de nombreux réseaux de sociabilité — en particulier les divers commerces marocains en France — favorise le maintien d'un mode de vie qui n'est pas complètement en rupture avec la société d'origine, même s'il est certainement réinterprété et adapté à celui de la société d'accueil. On retrouve certaines caractéristiques culturelles du Maroc au niveau même de l'ameublement et de la décoration des maisons ainsi qu'au niveau du vécu des pratiques cultuelles et religieuses. Les Marocains — principalement ceux de la première génération — entretiennent un lien très étroit avec la société d'origine et veulent donner du Maroc une image d'ouverture, de modération, de recherche permanente d'une synthèse entre tradition et modernité, et de tolérance religieuse.

D'une manière générale, comme pour beaucoup de Maghrébins, la question identitaire des immigrés marocains n'est pas simple ; le moins que l'on puisse dire est qu'elle se vit de manière ambivalente : les discours stigmatisants véhiculés par certains médias, la montée de la xénophobie et l'accroissement de la «disqualification sociale» engendrent un sentiment d'inquiétude et entraînent, chez certains, un «repli» sur des valeurs de la «culture d'origine», dont la religion peut être l'un des vecteurs les plus importants. Mais ce n'est là qu'une forme — équivoque, incertaine et, de toute façon, partielle — de réponse à ces «malaises identitaires». D'autres membres de la communauté d'origine marocaine, vraisemblablement moins fragilisés psychologiquement et socialement, parviennent à élaborer une synthèse somme toute assez harmonieuse entre les différentes dimensions de leur identité. Globalement, même si l'analphabétisme très courant des parents, parfois la dilution de l'autorité parentale, ne leur permettent pas toujours de transmettre à leur progéniture leurs conceptions propres, ni les repères culturels et identitaires hérités de la société d'origine, les jeunes scolarisés dans l'Hexagone revendiquent, pour leur part, sans trop de difficultés, leur double appartenance. A leurs yeux, l'islam par exemple est devenu une réalité incontournable et une dimension constitutive à la fois de leur propre identité, mais aussi du champ social et culturel de la société française et des sociétés européennes en général. La stabilisation des populations musulmanes en Europe, la montée des revendications en faveur de la reconnaissance institutionnelle d'un islam de plus en plus présent et visible, depuis la fin des années 80, et les diverses réinterprétations et adaptations du religieux qui en découlent, constituent aujourd'hui une réalité patente qu'ils semblent avoir totalement intégrée[12].

Cependant, les constructions ou reconstructions identitaires qui s'opèrent chez les populations issues de l'immigration ne doivent pas être interprétées de manière univoque. Il serait trop long d'aborder ici cette question pour le moins complexe. Notons seulement que, loin d'être un donné invariant, immuable et intangible, «la culture» (ou «l'identité») constitue bien plutôt un construit évolutif. Inscrite dans une perspective dynamique, elle est le résultat d'élaborations et de réélaborations permanentes des individus en fonction de leurs vécus. En outre, l'attachement de l'immigré à certains traits culturels de sa société d'origine, loin de signifier le refus «pathologique» des normes et des valeurs des sociétés d'accueil, ou le simple «repli sur soi», agit, au contraire, au minimum, comme facteur de protection du migrant contre les aléas déstabilisants de l'exil, sinon en demande de reconnaissance et d'intégration à la société

d'accueil. Certes, la référence à la «culture d'origine» peut servir de «refuge» permettant à certains migrants de s'y ressourcer afin de transcender un certain nombre de difficultés rencontrées lors du processus d'intégration. Cette démarche peut s'apparenter éventuellement à un mécanisme de «défense», mais elle relève, beaucoup plus profondément, d'une dynamique d'adaptation au nouveau contexte. De toute façon, la référence identitaire — qui n'est pas simple reproduction d'une culture «originelle» — implique presque toujours des réinterprétations, des remaniements identitaires, pouvant déboucher sur des mises en adéquation plus ou moins réussies, voire des synthèses, toujours inédites et fécondes, entre les codes culturels hérités et ceux du pays d'accueil[13].

Une intégration en marche

L'immigration marocaine a donc changé de nature : elle est passée d'une migration provisoire — nourrissant, comme d'autres, le mythe du retour au pays d'origine — à une «migration de peuplement». Sa composition et sa nature ont profondément évolué : elle touche désormais à peu près toutes les catégories sociales marocaines. Comme les autres migrants, les Marocains aspirent à présent, prioritairement, au bien-être social, à la reconnaissance d'une visibilité socioculturelle ; ils veulent accéder à la société de consommation mais aussi à la liberté et à la citoyenneté. D'une part, rien ne permet d'affirmer qu'ils présentent des éléments irréductibles à leur intégration dans la société française. D'autre part, tout semble indiquer que leurs liens avec le pays d'origine ne cessent de s'affaiblir avec le temps — en particulier, pour les nouvelles générations socialisées en France[14].

Car, si des individus songent au retour et en franchissent le pas — certains chefs de familles, habités par le sens de l'épargne, de la solidarité et du devoir envers les membres de la famille élargie restés au pays, ne renoncent pas, en effet, à un projet qui s'articule presque toujours autour de la construction d'une maison ou de l'achat d'un lot de terre, pour la majorité des enfants, et parfois des femmes, il n'est pas question d'envisager un retour au Maroc. Pour des raisons évidentes liées à leur désir d'émancipation ou à l'assimilation des habitudes et du mode de vie européens, des femmes et des enfants refusent de rentrer définitivement dans un pays qu'ils estiment ne plus être véritablement le leur. Ces personnes craignent de se trouver enfermées dans un environnement déjà éprouvé pendant les vacances parfois comme étouffant et dépourvu de liberté individuelle. De tels choix soulignent, à l'évidence, à la fois des processus

de rupture entre générations et une dynamique inéluctable d'émancipation des femmes.

Un autre indicateur de l'insertion définitive des migrants marocains en France peut être mesuré grâce à leurs projets d'investissement. Ainsi par exemple, plus l'ancienneté de la migration est longue, plus les Marocains accèdent à la propriété en France. On compte 7% de propriétaires de leur logement parmi les immigrés qui résident en France depuis neuf ans, pour 17% parmi ceux qui sont là depuis vingt à vingt-neuf ans[15]. En effet, dans une première phase, les immigrés marocains maintiennent des liens très dynamiques avec la société d'origine (mariage, participation aux ressources de la famille d'origine, aménagement ou construction d'une maison...) et réservent les fruits de leur travail en immigration à la réalisation de leur projet migratoire. Dans une seconde phase, ils commencent à opter pour des investissements dans le pays d'accueil.

Quelles incidences sur la société marocaine ?

Ainsi que l'a bien montré Zoubir Chattou, les retombées de l'émigration sur la société marocaine touchent aussi bien la démographie, le domaine social, la culture que l'économie du pays. En particulier, les flux financiers qui proviennent de l'immigration sont considérables ; ils permettent de dynamiser un certain nombre d'activités comme le bâtiment et les travaux publics, les services et le commerce ; ils ont, à ce titre, une fonction d'insertion sociale relativement importante et permettent de faire vivre de nombreuses familles.

Selon l'OCDE et la Banque de France[16], les transferts monétaires vers le Maroc, en millions de francs courants, ont évolué comme suit : 80 millions de francs courants en 1968 (dont 51 millions représentant les économies des travailleurs et 29 millions les salaires et revenus du travail) ; 5 691 millions de francs (dont 4 814 millions représentant les économies des travailleurs et 877 millions les salaires et revenus du travail) ; 6 311 millions de francs en 1990 (dont 5 452 millions représentant les économies des travailleurs et 859 millions les salaires et revenus du travail).

En revanche, ainsi que le souligne à juste titre Zoubir Chattou : «*Il n'existe aucune stratégie de développement local qui facilite l'insertion de ces capitaux dans le développement économique régional. Leur impact reste limité, du fait qu'ils ne sont pas réellement créateurs d'emplois et d'entreprises. Il y a donc à la fois beaucoup d'argent disponible et peu d'investissements réalisés. Une des conséquences de cette situation est que l'argent déposé dans les banques locales est drainé vers les régions déjà industrialisées (Casablanca, Rabat).*

L'épargne des migrants ne profite pas aux régions d'émigration, et les quelques emplois qu'ils créent se fondent dans l'environnement économique plutôt qu'ils ne le modifient, du fait de leur caractère conjoncturel et saisonnier. Faute d'un service d'information et d'expertise-conseil pour mieux sensibiliser les migrants à des investissements productifs, les émigrés sont livrés à eux-mêmes lorsqu'ils décident d'utiliser leurs capitaux. Mais une nouvelle tendance commence à se manifester : des capitaux sont investis dans les pays d'accueil, signe d'un deuil du retour»[17].

Néanmoins, à l'encontre de la tendance générale, bon nombre de Marocains font tout de même le voyage du retour et envisagent leur avenir au Maroc ; parmi eux, certains aspirent, de plus, à devenir de véritables acteurs du «développement local». Mais l'administration marocaine ne leur facilite guère la tâche. D'une manière générale, il n'en demeure pas moins vrai — ainsi que le soutient justement Zoubir Chattou — que lorsque le migrant est personnellement bien intégré en Europe, il a toutes les chances d'être bien estimé dans son pays d'origine, d'y concrétiser certains de ses projets, voire d'y devenir acteur de changement. En revanche, les migrants en situation d'échec et d'exclusion dans la société d'accueil sont globalement aussi ceux qui rompent les liens avec leur famille et avec la société d'origine. Aussi n'est-il pas excessif d'affirmer que les espoirs de développement des sociétés pourvoyeuses d'émigration comme le Maroc — et par voie de conséquence, la maîtrise, sinon le tarissement des flux migratoires — sont conditionnés par une meilleure intégration des populations immigrées déjà installées dans les pays européens.

Islam et musulmans marocains en France : vers l'autonomie

L'installation définitive des familles marocaines a suscité une quête en faveur de la reconnaissance publique et institutionnelle de l'islam et des exigences spécifiques concernant des conditions plus dignes d'exercice du culte. Une légitime revendication d'égalité apparaît au sein de la jeunesse d'origine maghrébine et de culture musulmane, couplée avec une forte demande de reconnaissance de la place de l'islam et des musulmans en France. A côté du combat, plus ancien, en faveur des droits civiques (marche des Beurs, par exemple), la lutte semble s'engager, depuis quelques années, autour de la thématique des droits culturels, dans le cadre de ce qu'il est convenu d'appeler la «société multiculturelle». Obtenir des pouvoirs publics un traitement de l'islam sur un pied d'égalité avec les autres confessions s'inscrit clairement dans cette perspecti-

ve[18].

Depuis le milieu des années 80, des revendications nouvelles vont ainsi progressivement s'exprimer exigeant la construction de lieux de culte plus décents dans les quartiers, l'aménagement de salles de prière dans le monde du travail, et plus généralement enfin, le respect des rites religieux : alimentation collective dans les restaurants d'entreprise ou dans les cantines scolaires, droit au congé pour les principales fêtes religieuses, respect du jeûne du mois de ramadan, place accordée à l'islam dans les émissions religieuses à la radio et à la télévision, etc. Ainsi que le montre bien Alain Boyer[19], ces demandes furent d'abord exprimées dans les cités et les banlieues où se formèrent des communautés souhaitant simplement se regrouper pour la prière. Bientôt l'exigence de reconnaissance de l'islam va se faire plus impérieuse, notamment sous l'influence de divers mouvements de «renaissance islamique»[20] puis, surtout, par des associations de jeunes musulmans, de plus en plus autonomes, qui tentent d'allier le combat pour la citoyenneté et celui pour la reconnaissance de leur identité islamique. Les Marocains y ont évidemment joué un rôle de première importance. Les autorités marocaines vont essayer, directement ou indirectement, d'imprimer une orientation à ces associations. Cependant, une fois amorcée, cette dynamique semble progressivement échapper aux stratégies et calculs politiques de ses premiers initiateurs — liés ou non aux autorités du pays d'origine —, pour se muer en revendication d'un autre type : celle de l'intégration dans la société française. Il s'agit, désormais, d'une aspiration à l'intégration qui refuse toute tutelle étrangère et se réclame tout à la fois des fondements d'un islam spécifiquement français, des principes de la république et des valeurs de la modernité. Des formes d'expressions religieuses nouvelles — plurielles et très souvent publiques — vont ainsi progressivement émerger transformant profondément l'islam de France et se substituant lentement aux premières formes, fort discrètes, de religiosité des parents. L'islam maghrébin et marocain actuel se détache, en effet, de l'islam à la fois traditionnel, familial et très confidentiel de la première génération de travailleurs immigrés[21], pour emprunter diverses formes originales : un islam individualiste, spiritualiste et sécularisé cohabite ainsi avec un islam collectif et culturel ; un islam cultuel et identitaire, ou encore un islam activiste et ostentatoire — au demeurant, extrêmement minoritaire — coexistent avec une religiosité du for intérieur, etc.

Intégration réussie, faiblesse et diversité des pratiques religieuses

A regarder les réalités de l'islam français de plus près, il convient donc

de relativiser grandement la prétendue «résistance culturelle ou religieuse à l'intégration». Toutes les études sérieuses sur le terrain ont constaté, en effet, le déclin de la pratique religieuse chez les membres des deuxième et troisième générations, ainsi que la fréquence des mariages ou des unions mixtes. En outre, l'intégration réussie d'une grande partie des musulmans est patente (même si certains médias préfèrent n'évoquer que les problèmes de ceux qui auraient échoué). On a longtemps jugé, à tort, évidemment — que la plus ou moins grande rapidité de l'assimilation par les Marocains et les autres Maghrébins (au contraire, croit-on, des Polonais ou des Italiens notamment) des valeurs et règles qui organisent les pays européens était directement liée à leur religion ou, plus généralement, à une prétendue «distance culturelle» qui les sépareraient de la société d'accueil : les stéréotypes du «musulman inassimilable», tenté par le «repli communautariste» et dont la religion est prétendument «incompatible avec les valeurs de la modernité laïque et démocratique» sont, aujourd'hui encore hélas, légion. Pourtant, les situations des populations issues de l'immigration, même lorsqu'elles appartiennent à un même groupe national, sont extrêmement diverses, si l'on considère les trajectoires individuelles, le fait que les individus aient fréquenté l'école dans leur pays d'origine ou en France, selon la région où ils sont installés, selon le système d'alliances matrimoniales auquel ils appartiennent, selon les liens de solidarité tissés avant leur départ ou la tradition migratoire de leur pays, etc.

Ainsi par exemple, on ne saurait mesurer le processus d'intégration des Marocains sans évoquer les mariages. Au recensement de 1990, parmi les Marocaines de 20 à 24 ans vivant en couple, avec ou sans enfant, 14% avaient un partenaire français, contre 32% des Algériennes[22]. Le taux d'exogamie bas des Marocains par rapport aux Algériens est probablement dû au fait que leur migration est plus récente, même si les mariages mixtes exogames des deux sexes parmi les Marocains en France enregistrent une évolution importante et peuvent être un indicateur d'assimilation. Si, entre 1968 et 1972, il n'y avait que 1 592 Marocains mariés à des Françaises et seulement 633 Marocaines mariées à des Français, entre 1988 et 1992 ils étaient respectivement 14 360 et 7 676. Entre 1963 et 1992, sur un total de 521 190 mariages mixtes — toutes nationalités comprises — avec des conjoints français, 38 606 concernaient les Marocains, soit 13,5%[23]. Enfin, les Marocains sont de plus en plus nombreux à demander la nationalité française : 7 741 en 1991 et 22 676 en 1994. Ils occupent le premier rang des acquisitions et représentent 21% des acquisitions totales de 1991 à 1994.

Globalement, parmi les Maghrébins, les mariages mixtes augmentent régulièrement, le taux de fécondité diminue, l'usage de la langue française se généralise. Pour leurs enfants, les résultats scolaires sont équivalents à ceux des Français «de souche» — à milieu social identique. La pratique de l'islam est mesurée, les modes de consommation s'uniformisent, etc., autant de caractéristiques qui réfutent l'idée d'une «irréductible différence». Les Maghrébins — et parmi eux les Marocains — apparaissent dès lors comme un ensemble de groupes aux destinées, aux identités et aux aspirations les plus variées. L'enquête de l'INED, publiée sous la direction de Michèle Tribalat[24], évalue les pratiques des populations d'origine musulmane à partir notamment de la fréquentation des lieux de culte et du degré d'implication religieuse. Ainsi, la fréquentation de lieux de culte apparaît rarissime parmi les immigrés d'Algérie (11%) et la plus élevée chez les Mandés d'Afrique noire (34%). Près de la moitié des immigrés d'Algérie déclarent n'avoir pas de religion ou ne pas pratiquer. La part de ceux qui pratiquent régulièrement est la plus faible parmi les migrants algériens (29%) — avec une différence entre les Kabyles (14% pratiquent régulièrement) et les Arabes (32%). Mais la situation est pratiquement inversée parmi les immigrés du Maroc (les Berbères sont les plus pratiquants et tout particulièrement les femmes). L'enquête note une forte réduction des pratiques chez les jeunes d'origine algérienne. La fréquentation des lieux de culte par les jeunes nés en France de deux parents immigrés est rarissime (deux fois moins que les immigrés d'Algérie). Leurs pratiques témoignent d'une certaine indifférence par rapport au religieux. Ils sont près d'un tiers, hommes et femmes, à déclarer ne pas avoir de religion, soit le double des migrants d'Algérie, et même un peu plus pour les femmes. Au total, la proportion de non-croyants ou de non-pratiquants est très proche de celle observée dans l'ensemble des jeunes du même âge résidant en France (près de 70% des hommes et de 60% des femmes). Les enfants des couples mixtes franco-algériens sont généralement agnostiques, bien plus souvent que ce n'est le cas en moyenne en France. L'univers culturel double dans lequel ils évoluent aboutit donc à un refus du religieux. Pour les jeunes Algériens — note Michèle Tribalat — et on pourrait faire le même constat en ce qui concerne les jeunes marocains : «*On observe donc, dès la génération des enfants nés en France, un fort ajustement des comportements : les pratiques se sont fortement rapprochées des pratiques moyennes en France*»[25].

Quant aux autres pratiques cultuelles (respect du jeûne du mois de ramadan, prescriptions alimentaires, telle l'interdiction de la consommation de l'alcool et du porc), il s'agit d'un fait essentiellement «culturel» ;

elles permettent de mesurer un attachement culturel plutôt que l'intensité précise du respect des prescriptions. «*Comparées à la fréquence de la pratique religieuse et à la fréquentation d'un lieu de culte, les déclarations en matière d'interdits alimentaires se situent à un niveau tel qu'elles manifestent plus un attachement culturel que l'expression d'un sentiment religieux*»[26]. L'enquête fait ressortir une permissivité généralement plus grande à l'égard de l'alcool. Et, qu'il s'agisse du respect des périodes de jeûne ou des interdits alimentaires, les pratiques ne sont pas simples et invariantes dans le temps. Leur respect peut être intermittent, les Kabyles d'Algérie affichant une plus grande liberté vis-à-vis des interdits religieux que les Berbères du Maroc ; et il n'y a guère de différences entre Arabes d'Algérie et Arabes du Maroc (situation exactement inverse pour les migrants du Maroc). Michèle Tribalat ajoute ensuite : «*Si le désintérêt religieux des jeunes nés en France de deux parents immigrés semble très grand, il touche moins les pratiques du ramadan et les interdits alimentaires : environ les deux tiers déclarent jeûner et ne pas manger de porc et la moitié ne pas boire d'alcool. Sans préjuger des pratiques réelles, ces déclarations affirment plus une fidélité aux origines qu'un intérêt pour la religion (...) (Et) lorsqu'ils sont nés dans un couple franco-algérien, le fort désintérêt religieux s'accompagne d'une faible observance des prescriptions de l'islam en matière de jeûne et d'alimentation : un peu plus de 20% respecteraient l'interdit sur le porc et 14% ne boiraient pas d'alcool*»[27]. De nombreux facteurs viennent moduler ces pratiques religieuses. Outre l'effet d'acculturation important (capacité à maîtriser les codes culturels dominants) qu'occasionne l'union mixte (à type d'union équivalent, les migrants d'Algérie sont encore ceux dont l'indifférence religieuse est la plus forte), la durée des études (moindre pratique religieuse chez les mieux scolarisés), la situation matrimoniale (fort ancrage religieux des hommes vivant sans leur épouse restée au pays, faible pratique des célibataires) et le type de peuplement du quartier (la ségrégation renforce la pression sociale) sont des facteurs importants[28].

Au total donc : intégration, acculturation et diversification se conjuguent pour offrir de la population de culture musulmane une image fort peu différente du reste de la société française (y compris en ce qui concerne les pratiques religieuses). En dépit de la crise, l'intégration ne semble pas rencontrer de difficultés insurmontables; elle se traduit dans de véritables brassages entre populations ; dans les domaines de la scolarité, de la vie professionnelle, du logement — en dépit des nombreuses discriminations rencontrées —, cette intégration est en marche. En ce qui concerne l'intégration sociale et culturelle, de nombreux signes l'attestent : l'émancipation des femmes, la baisse de la fécondité, l'élévation de l'âge

moyen de la maternité (tous deux très proches de ceux des Françaises), la disparition de la polygamie, la tendance à la hausse des unions libres et des mariages mixtes (déjà très nombreux), etc. Quant à la pratique religieuse, outre son intermittence et sa très grande variété, elle devient comparable à celle des catholiques. Ainsi, la plupart des musulmans pratiquent un islam individuel qu'ils revendiquent comme une morale personnelle ou un simple référent identitaire ; la pratique des prières, la fréquentation régulière des mosquées ou l'envoi des enfants dans des écoles coraniques sont en baisse tendancielle ; de nombreuses règles de vie anciennes ne sont plus respectées. En somme, pour la très grande majorité de la population d'origine musulmane (maghrébine, en particulier), la religiosité se concentre sur quelques rites comme le ramadan ou les interdits alimentaires. Les pratiques religieuses — domestiques ou collectives — constituent moins le signe d'un chimérique «retour du religieux» ou d'une «réislamisation» qu'un mécanisme autour duquel les liens familiaux se resserrent, les relations sociales s'intensifient, les solidarités s'affirment. C'est le cas notamment des fêtes religieuses (rupture du jeûne ou encore *Aïd el-Kébîr*), des rites de passage (mariages et décès) qui sont des moments fondamentaux de manifestation d'appartenance collective et marquent un processus de transfert de la religiosité formelle au besoin de création de lien social.

Comme le note, à juste titre, Laurent Mucchielli : «*Il existe donc un décalage important entre une intégration majoritaire et silencieuse et les problèmes très médiatisés que connaissent des banlieues difficiles où certains jeunes issus de l'immigration, cumulant les handicaps économiques et sociaux, se tournent vers la délinquance ou bien cherchent à compenser les situations d'anomie dans un renforcement de leur identité religieuse. Les études menées sur les cités en difficulté montrent en effet la proportion élevée de familles nombreuses et de familles monoparentales, la forte proportion d'enfants en échec scolaire, le taux de chômage plus élevé que la moyenne, la pauvreté plus importante, l'exiguïté et parfois l'insalubrité des logements, enfin la tendance au regroupement ethnique qui renforce encore l'étiquetage des lieux et des individus. L'ethnicité et/ou la religion fonctionnent alors souvent comme une rationalisation de l'échec et un refuge identitaire agressif face à la marginalisation économique, sociale et culturelle. Néanmoins, dans leur immense majorité, les musulmans s'intègrent — progressivement mais sûrement — au cadre de la société laïque française, et leurs comportements religieux s'apparentent parfaitement à ceux de la majorité des autres citoyens français*»[29]. Et comme l'observe, à son tour, Chantal Saint-Blancat[30], un islam sécularisé s'affirme de plus en plus. C'est un islam où la dimension religieuse normative *stricto sensu* est progressivement abandonnée

au profit d'une identification plus culturelle, ou bien se recompose autour d'une prise de distance par rapport à la socialisation religieuse traditionnelle, empruntant la voie de ce que l'on pourrait nommer une religiosité du for intérieur. Deux tendances à la sécularisation — non nécessairement exclusives l'une de l'autre, d'ailleurs — peuvent dès lors être distinguées : l'une prétend à une affirmation identitaire et à une visibilité communautaire, tandis que l'autre privilégie la possibilité d'ajustement de l'observance religieuse à un contexte social, culturel, juridique et politique non-musulman. Ici, l'identité religieuse est une affaire essentiellement privée ou familiale. Dans un contexte sécularisé, immanquablement, se produisent des processus d'adaptation des conduites religieuses et des mécanismes de «bricolage» individuel et social du champ religieux et des identités. Ces «bricolages» signifient des choix effectués par les individus qui opèrent librement dans le réservoir de valeurs, normes, prescriptions et pratiques qu'offre la tradition. Ils signifient également modification ou relâchement de l'observance des rites au bénéfice d'une valorisation de leur caractère convivial, collectif et identitaire. Cette dynamique induit aussi de la souplesse et une adaptation de la fréquence des prières, du jeûne, une transgression partielle des interdits alimentaires, des réinterprétations des symboliques des signifiants religieux, des réélaborations symboliques ou pratiques qui vont dans le sens d'une plus grande convergence avec les valeurs et les mœurs des sociétés d'accueil, etc. L'autre facteur important dans lequel des jeunes d'origine marocaine jouent un rôle important a trait à l'essor d'un tissu associatif où se déploie un islam d'intégration et de citoyenneté[31]. Depuis le milieu des années 80, en effet, on assiste à la naissance d'une «nouvelle religiosité islamique» qui trouve ses adeptes chez les jeunes d'origine maghrébine, dont une grande partie est née en France. L'appréhension et la compréhension du religieux qui dominent chez ces jeunes musulmans n'ont pas la reproduction de la religiosité communautaire traditionnelle des parents, mais le déploiement d'un «nouvel état d'esprit religieux», «néocommunautaire»[32], c'est-à-dire d'une religiosité où se manifestent l'épuisement des anciennes communautés et la formation de liens inédits à partir de réinventions originales, sur des bases différentes de celles de la religion communautaire où prévalaient les liens ethniques (nationalité d'origine, région, langue locale, etc.). Dans la «religiosité néocommunautaire», les jeunes reconstituent le religieux non pas en référence aux anciens repères, mais en faisant appel à d'autres formes d'agrégation et de socialisation. En effet, dans plusieurs cités, banlieues ou quartiers, des associations islamiques émergent dont les membres font montre d'un vif engagement

social et déploient toute une série d'activités, depuis le soutien scolaire jusqu'aux activités sportives ; les responsables de ces associations aspirent à devenir des «acteurs de l'intégration», des médiateurs entre certaines catégories de la population et les pouvoirs publics — particulièrement à l'échelle locale.

Les ingérences des autorités marocaines

Cet «islam de France» est donc appelé à s'organiser indépendamment des autorités politiques ou religieuses des pays d'origine : ceci est encore plus vrai en ce qui concerne le Maroc. Ainsi que l'observe Alain Boyer, divers Etats musulmans, par ressortissants interposés et par le soutien financier à des réseaux qui leur ont fait allégeance, «*ne se privent pas d'influer sur les décisions des associations musulmanes, faisant de l'islam de France bien souvent malgré lui, le champ clos de leurs affrontements et de leurs rivalités*». La plupart de ces pays tentent, en fait, d'empêcher le processus inéluctable d'intégration de la majorité des musulmans vivant en France[33]. La politique d'Hassan II était,, à cet égard, édifiante : il considèrait toujours les Marocains, y compris ceux qui ont acquis la nationalité française, comme d'éternels «sujets de Sa Majesté». Sa volonté a toujours consisté — il ne s'en cachait nullement, puisqu'il réitèrait, depuis plusieurs années, la même rhétorique à chaque entretien avec des journalistes étrangers — à conserver un droit de regard sur ses ressortissants et, finalement, à éviter leur intégration en France. Le Maroc utilise tout le poids de ses réseaux et de ses imams, les plus nombreux, pour freiner l'intégration des musulmans. Il veut toujours exercer une tutelle sur ses ressortissants, même s'ils ont acquis, par le droit du sol, la nationalité française. Comme beaucoup d'Etats musulmans, les autorités marocaines considéraient comme un droit l'envoi d'imams et de prédicateurs, à l'époque du ramadan, sans admettre que la France puisse exercer un contrôle au moment de leur délivrer un visa — ce qui est son droit le plus légitime. De même, de par les accords bilatéraux créant l'enseignement de Langues et cultures d'origine (LCO), les pays pourvoyeurs souhaitaient envoyer leur propre personnel enseignant, sans aucun contrôle rigoureux, alors que leur niveau de connaissance de la langue française est souvent très insuffisant, et qu'au lieu d'enseigner la langue et les cultures d'origine, ils servent, en fait, de propagateurs d'une idéologie religieuse diffusant un islam rudimentaire et orthodoxe ou alors de type «néofondamentaliste». Très souvent, les pouvoirs publics ont voulu éviter des crises majeures sur ces questions et — comme le dit Alain Boyer

— l'on en est resté «*aux pressions et à l'encadrement de fonctionnaires d'ambassade qui se livrent à des activités de renseignement et d'espionnage*» (le rôle des «amicales de travailleurs immigrés», dépendant des ambassades, dans le contrôle de leurs ressortissants a été, plus d'une fois, source de malentendus, sinon de conflits)[34]. Le pouvoir marocain est donc très intéressé par l'évolution de l'islam français. Rappelons que le Maroc est cofondateur, avec l'Arabie saoudite, de l'OCI (Organisation de la Ligue islamique mondiale). Ces deux pays se livraient auparavant une pacifique mais vive concurrence pour influencer l'organisation de l'islam en France. Cependant, étant donnés les liens historiques et politiques entre les deux régimes, Riyad essaie malgré tout de s'entendre avec Rabat. C'est ainsi que la mosquée d'Evry, l'une des plus importantes de l'Ile-de-France, est financée à la fois par l'Arabie saoudite et le Maroc. La mosquée de Mantes-la-Jolie, d'une capacité de 1000 places, était à l'origine exclusivement financée par le Maroc, mais comme pour la mosquée d'Evry, l'Arabie saoudite a voulu en prendre le contrôle et l'on s'est acheminé progressivement vers un financement mixte Arabie-Maroc[35].

Il est vrai que les autorités marocaines ont toujours prôné un islam de sagesse, d'équilibre, d'ouverture et d'accueil de l'Autre. Le royaume chérifien est même considéré comme un important lieu de l'œcuménisme ; la tolérance et la recherche inlassable du dialogue y sont, depuis toujours, un pont jeté entre les deux rives de la Méditerranée. C'est le premier pays arabe où le pape s'est rendu ; le palais a toujours veillé, en outre, à ce que la communauté juive, dont l'importance est unique dans le monde musulman, se sente à l'aise dans un pays qui est aussi le sien : ainsi, Hassan II n'avait-il pas hésité à choisir parmi ses conseillers personnels, si influents, des personnalités juives ; il n'est pas rare, par ailleurs, que de grandes Organisations juives des quatre coins du monde choisissent, sans la moindre hésitation, le Maroc pour siège de leurs rencontres ; le Royaume a toujours entretenu d'excellentes relations avec l'Etat d'Israël[36]... Mais la conception qui y prédomine encore, jusqu'au sommet du pouvoir, quant à la nature des relations que les diverses communautés marocaines établies à l'étranger doivent entretenir avec le pays d'origine, tarde à se réformer pour tenir compte des évolutions les plus récentes et des aspirations les plus profondes à la liberté et à l'autonomie de ces communautés.

L'immigration marocaine a changé de nature ; sa composition s'est amplement transformée : elle s'est féminisée et rajeunie et elle touche désormais à peu près toutes les catégories sociales. Les liens des jeunes générations avec le pays d'origine ne cessent de s'atténuer. Parce qu'ils

sont de plus en plus ancrés dans la société française, certains de ces jeunes n'hésitent pas à revendiquer ouvertement leur identité islamique. Leur aspiration à une pleine reconnaissance de l'islam dans la République est donc parfaitement compatible avec leur désir ardent de citoyenneté. A l'image des autres populations issues de l'immigration, ce qui les caractérise c'est la diversité de leurs trajectoires, la pluralité de leurs conceptions éthiques et politiques, la variabilité — et, finalement, la faiblesse — du degré de leurs pratiques religieuses, la distance qu'ils établissent parfois avec certains traits de la tradition héritée... Leur volonté d'inscrire leurs projets de vie dans les sociétés européennes peut être une chance formidable pour l'émergence d'un islam pluraliste et ouvert. Une nouvelle génération apparaît qui veut affirmer avec la même conviction son attachement à l'identité religieuse et son respect absolu des valeurs et règles de la France laïque et républicaine. Elle contribue ainsi à susciter des liens de solidarité, une prise de conscience de l'importance de l'engagement civique et de l'éthique de responsabilité.

Abderrahim Lamchichi.

Notes :

1. Voir notamment Zoubir Chattou, Migrations marocaines en Europe. Le paradoxe des itinéraires, *L'Harmattan, 1998, en particulier le 1er paragraphe du chapitre 2 : «Emigration marocaine à l'étranger», p. 95 et s. Lire également Zoubir Chattou : «Les Marocains, entre ici et là-bas», in Philippe de Witt (dir.),* Immigration et intégration : l'état des savoirs, *éd. La Découverte, 1999 — dont nous nous sommes beaucoup inspiré pour la rédaction de cet article. Cf. aussi Mohamed El Moubaraki*, Marocains du Nord. Entre la mémoire et le projet, *Ed. L'Harmattan-CIEMI (coll. «Migrations et Changements»), 1988. Ainsi que Mohamed Mazouz*, Les Marocains en Ile-de-France, *Ed. L'Harmattan-CIEMI (coll. «Migrations et Changements»), 1988.*

2. Selon les recensements généraux de la population, cités par Zoubir Chattou : «Les Marocains, entre ici et là-bas», op. cit.

3. Recensement INSEE, in La connaissance de l'immigration et de l'intégration, *décembre 1992. Rapport au Premier ministre, éd. La Documentation française, p. 96.*

4. Selon l'ONI/OMI et l'INSEE, cités par Zoubir Chattou, op. cit.

5. INSEE, Les Etrangers en France, Portrait social, *Collection «Contours et Caractères», 1994. Voir également INSEE*, Données sociales, *1999. Et Direction de la population et des migrations, Immigration et présence étrangère en France : 1995-1996, La Documentation Française, 1997.*

6. INSEE, «Enquête sur l'emploi de 1995», in Les Immigrés en France, Portrait social, *Collection «Contours et caractères», février 1997, p. 77.*

7. INSEE, Les Immigrés en France, *collection «Contours et caractères», 1997.*
8. INSEE, Les Etrangers en France, *op. cit., 1994.*
9. Zoubir Chattou, Migrations marocaines en Europe. Le paradoxe des itinéraires, *L'Harmattan, 1998, Chapitre 2 : «Emigration marocaine à l'étranger» ; op. cit., p. 95.*
10. Jacques Barou : «Le rôle des communautés», in Sciences Humaines *(Dossier : Le Destin des immigrés), n°96, juillet 1999, p. 26-29.*
11. Ainsi que le rappelle Jacques Barou («Le rôle des communautés», in Sciences Humaines, *op. cit.) : Les travaux des sociologues de l'Ecole de Chicago avaient, en effet, permis de faire ressortir que les personnes qui se marginalisaient le plus facilement dans les pays d'accueil étaient celles qui étaient les moins bien intégrées dans leur milieu d'origine ou qui provenaient de communautés immigrées aux capacités intégratives déjà très affaiblies. Selon les sociologues de l'Ecole de Chicago, des regroupements ethniques peuvent jouer le rôle de relais dans le processus d'intégration. Ce processus souligne la complexité des étapes de l'intégration et de l'assimilation dans ses diverses dimensions (linguistique, familiale, socio-économique...) Dans un premier temps, les immigrés sont obligés de se regrouper pour amortir les effets désorganisateurs de l'acculturation — en particulier, lorsqu'il y a une poussée de la xénophobie. Les regroupements communautaires et les références à la culture d'origine peuvent faciliter l'adaptation du groupe et faire évoluer également les normes de la société d'accueil qui va commencer à mieux accepter l'immigré. Cf. Yves Grafmeyer et Isaac Joseph,* L'Ecole de Chicago, *éd. Aubier (coll. Champs Urbain), 1994, ou encore William Thomasi et Florian Znaniecki,* Le Paysan polonais en Europe et en Amérique. Récit de vie d'un migrant *(1919), Nathan, 1998.*
12. Cf. Gilles Kepel, Les Banlieues de l'islam, *Seuil, 1987, ou encore :* A l'Ouest d'Allah, *Seuil, 1994. Lire également : Bernard Lewis et Dominique Schnapper (dir.),* Musulmans d'Europe, *Actes Sud, 1992. Rémy Leveau (dir.),* Les Musulmans dans la société française, *PFNSP, 1988, et Robert Bistolfi et François Zabbal (dir.),* Islams d'Europe, *Ed. de l'Aube, 1995. Leïla Babès,* L'Islam positif. La religion des jeunes musulmans de France, *les Ed. de l'Atelier, 1997. Jocelyne Cesari, «De l'islam en France à l'islam de France», in Philippe de Witt (dir.),* Immigration et intégration : l'état des savoirs, *éd. La Découverte, 1999, p. 222-231. Jocelyne Cesari,* Etre musulman en France aujourd'hui, *Hachette, 1997. Cesari, Jocelyne,* Musulmans et républicains. Les jeunes, l'Islam et la France, *éd. Complexe, 1998. Farhad Khosrokhavar,* L'islam des jeunes, *éd. Flammarion, 1997. Alain Boyer,* L'Islam en France, *PUF (Politique d'aujourd'hui), 1998. Chantal Saint-Blancat,* L'Islam de la diaspora, *éd. Bayard 1997.*
13. Lire sur ce sujet l'excellent ouvrage collectif et pluridisciplinaire : Tariq Ragi et Sylvia Gerritsen (dir.), Les Territoires de l'identité, *L'Harmattan-La Licorne, 1999. Voir en particulier la conclusion de Tariq Ragi : «L'Identité entre permanence et cohérence», ainsi que l'article très stimulant de Noëlle Burgi-Golub : «D'exils en émotions : l'identité humaine», p. 27-61. Voir en outre Jean-Claude Ruano-Borbolan (dir.),* L'Identité, *éd. Sciences Humaines et Sociales, 1998.*
14. Comme l'écrit Zoubir Chattou : «Leur système anthropologique ne semble pas

présenter de résistances farouches pour se fondre dans la société française, tandis que leurs liens avec le pays d'origine risquent de s'affaiblir davantage avec le temps. Leur intégration se fait dans la douleur, mais les générations futures vivront différemment leurs rapports avec le Maroc et avec la France». *Zoubir Chattou : «Les Marocains, entre ici et là-bas», in Philippe de Witt (dir.),* Immigration et intégration *op. cit., p. 133.*

15. INSEE, Les Immigrés en France*, collection «Contours et caractères», février 1997, p. 112-119. Pour en savoir plus, lire : P. Simon : «Les conditions de vie des immigrés»,* Mouvements*, n°8, septembre 1995 et P. Simon : «Les immigrés et le logement : une singularité qui s'atténue»,* La Société française - Données sociales*, INSEE, 1996.*

16. Notamment : OCDE, Migration et développement. Un nouveau partenariat pour la coopération*, Paris, 1994.*

17. Zoubir Chattou : «Les Marocains, entre ici et là-bas», in Philippe de Witt (dir.), Immigration et intégration : l'état des savoirs*, éd. La Découverte, 1999, p. 133. Cf. également : Zakia Daoud,* Marocains des deux rives*, CCFD et Les éditions de l'Atelier (coll. «Les acteurs du développement»), 1997.*

18. Voir en particulier — outre les livres déjà cités de Gilles Kepel : Alain Boyer, L'Islam en France*, PUF, 1998 ; Jocelyne Cesari,* Musulmans et Républicains*, Ed. Complexe, 1998 ; Gilles Couvreur,* Musulmans de France*, Les Ed. de l'Atelier, 1998 ; Farhad Khosrokhavar,* L'islam des jeunes*, éd. Flammarion, 1997 ; Leïla Babès,* L'Islam positif*, Les Ed. de l'Atelier, 1998 ; Chantal Saint-Blancat,* L'Islam de la diaspora*, Bayard Editions, 1998.*

19. Alain Boyer, L'Islam en France*, op. cit. En particulier la deuxième partie, intitulée : «Le paysage islamique en France et sa constitution dans les années 1980», p. 109.*

20. Parmi lesquelles des associations animées par les missionnaires du courant dit Tablîgh wa-Daëwa *(appelé en France «Foi et Pratique»). Lire Gilles Kepel,* Les Banlieues de l'Islam*, Seuil, 1987.*

21. Ce que Albert Bastenier et Felice Dassetto nomment l'islam «transplanté». Felice Dassetto et Albert Bastenier, L'Islam transplanté. Vie et organisation des minorités musulmanes en Belgique*, Epo, Anvers, 1984. Lire également : Felice Dassetto,* La construction de l'Islam européen. Approche socio-anthropologique*, L'Harmattan, 1996. Albert Bastenier et Felice Dassetto,* Immigrations et nouveaux pluralismes*, Bruxelles, De Boeck, 1990. Et Albert Bastenier et Felice Dassetto,* Immigration et espace public. La controverse de l'intégration*, éd. L'Harmattan, 1993.*

22. Cf. Emmanuel Todd, Le Destin des immigrés*, Seuil, 1994.*

23. Claude Liauzu, Essai et recueil statistiques, Réseau Migration et Développement, Med-Campus*, 1996, cité par Zoubir Chattou : «Les Marocains, entre ici et là-bas», op. cit.*

24. Michèle Tribalat, Faire France. Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*, éd. La Découverte, 1995 ; Chap.4 : «Pratiques religieuses, l'islam en France», p.91-111.*

25. Faire France*, éd. La Découverte, chap.4 : «Pratiques religieuses, l'islam en France», p. 97-98.*

26. Michèle Tribalat, op. cit., p.103.
27. Michèle Tribalat, op. cit., p.104.
28. Michèle Tribalat, op.cit., p.108-109. Sur ce dernier facteur, Michèle Tribalat note que : «La composition ethnique du quartier est liée à la pratique religieuse, soit parce que les regroupements communautaires favorisent la revendication identitaire, soit parce que la pression sociale qu'ils exercent pousse les individus à se conformer aux préceptes religieux et culturels». *A partir des déclarations des enquêtés, l'équipe dirigée par Michèle Tribalat a construit une typologie des quartiers qu'ils habitent, comprenant les quartiers communautaires (beaucoup d'immigrés de même origine), les quartiers immigrés (beaucoup d'immigrés sans qu'il s'agisse spécialement de personnes de même origine) et les quartiers non immigrés (peu d'immigrés en général). Elle fait l'observation suivante :* «Plus la concentration ethnique est grande, plus l'est également la fréquentation d'un lieu de culte : il est clair que la présence d'une mosquée ou d'un lieu de prière collectif dépend de l'importance locale de la population musulmane et module nécessairement la fréquentation. Le degré de pratique religieuse varie de même, la proportion de non-croyants augmente avec la dispersion des immigrés». *Elle constate aussi* «une plus grande émancipation vis-à-vis du jeûne et des interdits alimentaires dans les quartiers non immigrés, bien que l'attachement à ces pratiques reste important. C'est probablement dans ce domaine que la pression sociale en quartier communautaire s'exerce le plus. Ce n'est cependant pas la différence de localisation qui explique seule la diversité des pratiques religieuses suivant le pays d'origine : la plus faible assiduité des lieux de culte et la pratique relâchée des migrants — algériens, en particulier — est générale, quel que soit le type de quartier.»
29. Laurent Mucchielli : «Intégration et diversification des populations immigrés», in Louis Dirn (pseudo.)(dir.), La société française en tendances 1975-1995, *PUF, 1998, p.65.*
30. Chantal Saint-Blancat, L'Islam de la diaspora, *Bayard Editions, 1998.*
31. Cf. notamment Jocelyne Cesari : «De l'islam en France à l'islam de France», in Philippe de Witt (dir.), Immigration et intégration : l'état des savoirs, *éd. La Découverte, 1999, p. 222-231.*
32. Selon l'expression de F. Khosrokhavar, L'Islam des jeunes, *éd. Flammarion, 1997.*
33. D'une manière générale, Alain Boyer a raison de faire remarquer que «compte tenu de l'enjeu déterminant que représente cette intégration pour la France, les menées de ces Etats (musulmans) apparaissent comme directement contraires à l'intérêt national». *Et d'ajouter, avec beaucoup de pertinence, que les tentatives de contrôle des diverses communautés «nationales», par l'intermédiaire d' «imâms gouvernementaux», que l'on appelle parfois des «imâms d'ambassade», qui bénéficient d'une rémunération assurée et relativement élevée en tant que fonctionnaires du culte à l'étranger, peuvent être un moyen de récupérer des ressortissants qui auraient tendance à s'assimiler. Il s'agit, souvent d'un contrôle étroit de certaines associations islamiques actives dans l'Hexagone, constituées parfois selon un critère purement «national» (c'est-à-dire par référence à la nationalité de leur pays d'origine). Leur contrôle par les pouvoirs publics des pays d'origine passe notamment à travers un financement direct (sub-*

ventions à la construction d'une mosquée, par exemple le Maroc pour la mosquée d'Evry) ou à travers la prise en charge d'imâms, venus du pays et «mis à la disposition de la communauté» Cependant, l'influence peut être plus diffuse, mais non moins réelle, lorsqu'il s'agit — comme l'observe encore Alain Boyer — d'imâms prétendument «indépendants». Car, on sait que la plupart de ces imâms n'ont pas été formés en France, mais dans des centres de formation théologique arabo-musulmans : en Egypte (Université al-Azhar du Caire), au Maroc (al-Qarawiyyîne de Fès) ou encore en Tunisie (al-Zaytounah). Alain Boyer, L'Islam en France, *PUF, 1998, p. 224-225.*

34. Ainsi que l'écrit Alain Boyer : «La lutte contre les menées étrangères n'a été véritablement efficace que lorsqu'il y a eu convergence des intérêts et de l'action contre des mouvements islamistes, menaçant les Etats et leurs dirigeants. Les intérêts communs poussent à une collaboration policière, qui ne permet à la France d'être un sanctuaire pour des opposants que s'ils maintiennent des réseaux dormants. Mais cette lutte contre les mouvements islamistes révolutionnaires, déstabilisateurs du monde musulman, si elle s'avère efficace à bien des égards, fait apparaître la France comme le soutien privilégié de régimes qui ne partagent pas toujours nos valeurs de liberté, de laïcité et de démocratie, et amène la France à être en première ligne face à des actions terroristes de rétorsion, les pouvoirs en place, pour relâcher la pression qui s'exerce sur eux, ayant tout intérêt à transférer leurs propres divisions, voire leur guerre civile, sur le sol français». *Alain Boyer, op. cit., p. 224-225. De son côté, Alexandre Del Valle note que c'est le financement des mosquées qui marque le plus l'influence des différents pays musulmans sur la communauté islamique de France — alors que cette dernière tente péniblement d'arracher son autonomie. Par exemple — observe-t-il — on compte 1430 mosquées en France. Seules 829 ont un officiant (soit 58%), les Marocains étant largement en tête avec 304 imâms. Les Algériens viennent en seconde position (193), devant les Turcs (138) et les Tunisiens (36). Soixante et onze imâms sont de nationalité française, dont deux Français convertis. Les imâms étrangers sont, le plus souvent, directement rémunérés par les Etats d'origine ou les associations «islamistes» auxquelles ils appartiennent. En fait, la diversité du tissu associatif musulman donne prise à une véritable concurrence entre les différents pôles islamiques étrangers qui tentent, grâce au financement notamment, de contrôler la communauté musulmane.*

35. Pour Alexandre Del Valle, la grande majorité des lieux de culte musulmans de France échappe, en réalité, au contrôle des Etats et dépend d'associations d'orientation fondamentaliste ou islamiste. Alexandre Del Valle : «L'argent, les mosquées, les réseaux», in Le Figaro Magazine, *samedi 30 janvier 1999, p. 34-35. Alexandre Del Valle est également auteur de l'ouvrage :* Islamisme-Etats-Unis, une Alliance contre l'Europe, *éd. L'âge d'Homme, 1998.*

36. Lire notamment : Marc Bonnefous : «Le Maroc, carrefour géopolitique», in Géopolitique, *numéro spécial sur le Maroc, Printemps 1997, p. 120-127.*